FF 50 240

Buenas noches, esto es Revista de Filosofía y vamos a pasar con vosotros los próximos 25 minutos, si seguís en esta sintonía. Revista de Filosofía es un programa de la sección de Filosofía de la UNED que coordinan Francisco José Martínez y Antonio García Santes Mases y que podéis sintonizar todos los miércoles aquí, a la misma hora, para conocer los últimos movimientos, publicaciones y distintos hechos relacionados con el mundo de la filosofía. El programa de hoy, que va a estar conducido por Carlos Gómez, profesor de Ética de la Casa, a quien probablemente los habituales conocéis sin duda, puesto que nos acompaña un montón de semanas al año, junto con Carlos Gómez, está aquí hoy Carlos Thibault, que también ha participado en varios programas en ocasiones anteriores.

Thibault está actualmente en el Instituto de Filosofía y se ocupa, entre otras cuestiones, de Ética y Política. Es autor, además, de títulos que hemos comentado en anteriores ocasiones, por ejemplo, cabe Aristóteles o la Historia del Nombrado. Esta revista de filosofía va a comentar hoy el último libro de Carlos Thibault, Los Límites de la Comunidad, un libro que plantea y toma partido en lo que probablemente sea una de las cuestiones más discutidas en la ética política de los 80, la polémica entre comunitarismo y liberalismo.

Como el tema es importante y tenemos poco tiempo, vamos a dejar ya que sea Carlos Gómez quien lo introduzca. Buenas noches. Buenas noches.

Tenemos hoy con nosotros al profesor Carlos Thibault, que ya nos ha visitado, ya ha venido a esta casa en alguna otra ocasión, pero hoy tenemos el placer de poder comentar con él el último libro que ha publicado, que es Los Límites de la Comunidad, un libro que salió a fines de 1992 en el Centro de Estudios Constitucionales de Madrid. Como muchos de nuestros oyentes sabrán, Carlos Thibault es investigador en el Instituto de Filosofía del Consejo Superior de Investigaciones Científicas, y entre numerosos artículos dedicados a temas de investigación ética, filosofía política, estética, de alguna manera, entre esa producción cabe destacar dos libros, el primero de ellos, Cabe Aristóteles, y el segundo, La Historia del Nombrar, que han sido comentados en algunos programas de esta casa. Queríamos aprovechar para darte la bienvenida, Carlos.

Buenas noches. Muchas gracias. Carlos, en el libro que acabas de publicar, planteas una serie de temas que están muy presentes en una discusión fundamentalmente norteamericana, pero que, como tú bien señalas en algunos pasajos del libro, no deja de afectar a problemáticas más nuestras, más europeas.

La polémica entre comunitarismo y liberalismo entronca en buena medida, como no dejas de señalar, con las críticas románticas a la Ilustración y con las diatribas de Hegel hacia la moral kantiana. A mí me gustaría que nos recordaras, para situar el debate actual, cuáles eran los perfiles fundamentales de la discusión y los problemas que entonces se ventilaban. Sí, en efecto, las posiciones comunitaristas contemporáneas, sobre todo las americanas, parecen, en

buena medida, reiterar los argumentos del romanticismo contra la Ilustración.

Las críticas románticas pusieron cerco a la idea de la razón ilustrada, por ejemplo, como la tematizó Kant y la manera en que él organizó en torno a ella su programa crítico, tanto en terreno teórico como en el terreno de la ética. Yo creo que esas críticas se pueden resumir, básicamente, con la idea del contextualismo. Es decir, son los contextos de los sujetos, como la sociedad y la historia, y es el contexto material de la razón, como el lenguaje, los que determinan el sentido del sujeto moral y los que determinan el sentido de esa razón.

El acento, por ejemplo, de Hegel, sobre las determinaciones materiales de la socialidad y la historia, vaciaban o criticaban la vaciedad, y la formalidad de la subjetividad kantiana. O, por otro lado, el acento que Hamann o que Schiller pusieron sobre la constitución lingüística e histórica del conocimiento, rechazaban una arquitectónica de la razón que se despliega desde sí misma y solo por sí misma. Yo creo que, de igual manera, el acento sobre los procesos de socialización morales, sobre la corporalización y la lingüistificación de los valores y de los argumentos morales, parecen también criticar ahora todos los intentos liberales, por así decirlo, de reconstruir, más allá del contexto, un modelo de organización social o de razonamiento moral.

Por eso, hoy, vuelve a oponerse, en cierto sentido, el contexto, la comunidad, frente a la validez transcontextual de los principios, o se vuelven a acentuar las determinaciones materiales de los sujetos morales frente a la validez formal de su razonamiento moral. Y yo creo que todo eso arroja, al menos, la sensación de que estamos asistiendo de nuevo y ejerciendo, en cierto sentido, ese movimiento pendular de ilustración y de crítica a la ilustración, que, de maneras diversas, ha operado en el pensamiento filosófico moderno y del que el romanticismo es un ejemplo privilegiado y primordial, en cierto sentido. Bueno, además de esa raíz histórica, a mí me gustaría, para poder situar algo mejor el debate, saber a quiénes responden los comunitaristas.

Si la década de los 80 ha estado marcada por el debate entre comunitaristas y liberales que aquí pretendemos presentar, muchos de nuestros oyentes ya conocen que los años 70 supusieron un esfuerzo por reformular, tras lo que se ha dado en llamar el giro lingüístico de la filosofía, una ética de inspiración kantiana, por ejemplo, en la teoría de la justicia de Rawls o en la ética comunicativa o discursiva de Habermas, y es precisamente a esos intentos de Rawls o de Habermas a los que los comunitaristas se han referido en primer lugar. Antes de hacernos cargo, entonces, de estos comunitaristas, me gustaría que señalaras las líneas básicas de esas reformulaciones, de las de Rawls y Habermas, y los problemas que pretendían solventar. Sí, yo creo que existe un motivo común a los movimientos neocontractualistas como el de Rawls, podríamos poner otros ejemplos, Ronald Dworkin o alguno más, y los planteamientos discursivos alemanes, como el de Habermas que has mencionado, aunque esos planteamientos, me refiero a los neocontractualistas y los discursivos, pertenezcan a tradiciones teóricas distintas y se expresan en lenguajes filosóficos distintos.

Yo creo que ese motivo común podría resumirse en la necesidad de reconstruir un discurso público democrático que se considera dañado o se considera no operativo en las sociedades democráticas. John Rawls señalaba hace tiempo, como uno de los motivos de tu ley de la justicia, que nuestras sociedades no están bien ordenadas y necesitamos una forma de reordenación teórica. Y Jürgen Habermas ha insistido que un motivo básico intelectual en su obra es precisamente el intento práctico de recrear una civilidad democrática de la sociedad.

La manera como ese intento, que yo creo que es un intento básicamente político, de filosofía política, entendido en términos amplios, ha sido llevado a cabo, pertenece al desarrollo de una teoría política democrática radical en los dos casos, en los neocontractualistas y en los germanos, uno directamente la tradición republicana-americana y otro la tradición de la teoría crítica. Ahora bien, ese motivo articulador, ese intento de carácter político global, se desarrolla como un ulterior desarrollo y va a la redundancia de la teoría política liberal, y lo hace de una manera peculiar. El giro lingüístico al que te refieres en tu pregunta viene de lejos en la filosofía occidental, viene prácticamente desde el romanticismo, como antes he señalado, y lo hace más bien, y es lo curioso, como un movimiento de reflujo a los planteamientos ilustrados que parten de la idea de razón, en cierto sentido desencarnada, entre comillas, y se oponen a la arquitectónica de esa razón.

Pero incluso sin que tengamos que remontarnos a ese reflujo romántico, los representantes filosóficos del giro lingüístico más contemporáneo y más cercanos a nosotros parecen haber trabajado también al margen de los supuestos ilustrados. Por poner dos ejemplos, que están a la base de muchos acentos de este giro lingüístico en la filosofía contemporánea, pensemos, por ejemplo, en Wittgenstein y Heidegger. Son ambos autores que reflexionan filosóficamente de manera alejada y muy antagónicas con el discurso filosófico político que ahora Rawls o Habermas han querido reconstruir.

Eso significa que el quiebro dialógico de las filosofías de Rawls o de Habermas es, a la vez, y curiosamente, deudor y oponente de elementos muy centrales de ese giro lingüístico, tanto que yo me inclino a pensar que, por evitar confusiones y por discutir con una terminología más adecuada, deberíamos abandonar esa denominación global del giro lingüístico y empezar a fijarnos, más bien, en las diversas concepciones del lenguaje y del discurso que, de hecho, operan en las nuevas filosofías liberales democráticas. Por señalar muy brevemente algo, nos llevaré muy lejos, habría que decir que Rawls no es tanto deudor del giro lingüístico cuanto de los desarrollos de la teoría de la argumentación y que Habermas, por su parte, se apoya sobre una concepción del lenguaje y la pragmática de los actos del habla, cuyos supuestos, muchos de ellos de Reigambra y Wittgensteiniana, se alejan muchísimo de los de Rawls. Al cabo, en el giro lingüístico se reproducen posiciones opuestas que ya veíamos en juegos siglos anteriores.

Eso explicaría, por ejemplo, la distancia entre los autores de filiación heideggeriana contemporánea, me refiero a todo el movimiento desconstruccionista, y aquellos otros que han querido, más bien, beber en Wittgenstein. Por eso, esa denominación global del giro lingüístico para explicar las éticas dialógicas y los procedimientos discursivos me parece confundente.

Aunque, ciertamente, hay un elemento que podría explicar esa denominación y es, básicamente, que es el intento de oponerse al procedimiento monológico, al procedimiento desarrollado en el foro interno de un individuo aislado, con el que la filosofía política moderna ha querido explicar el orden social.

Es decir, el motivo político que antes he dicho como articulador de las posiciones de Rawls y de Hadamard, tendría un correlato en el acento democrático, dialógico y discursivo, de responder a ese reto político, de la manera como responder a ese reto político. Y, en términos de esta reconstrucción de la política liberal, indudablemente, el reconocimiento de la pluralidad de mundos valorativos dentro y fuera de las sociedades occidentales desarrolladas, implica pensar la posibilidad de diálogo entre esos mundos. No son sólo ya diálogos de individuos, sino diálogos de mundos culturales y valores diversos.

Es decir, requiere que las ideas con las que intentamos repensar el orden social atiendan no sólo a la universalidad de los criterios del ordenamiento político, sino también a la particularidad de las diferencias que operan en culturas distintas. Y la manera de hacerlo, señalan Rawls y Hadamard, es establecer modelos dialógicos, modelos discursivos, en los que el difícil equilibrio entre diversidad y universalidad es el problema central. Ese difícil equilibrio creo que es, precisamente, lo que está, en este momento, terminando el núcleo teórico más importante de problemas de la filosofía contemporánea.

Bueno, son problemas, todos ellos, enormemente interesantes. Me interesa mucho lo que… las matizaciones que has hecho a la expresión de Rorty sobre el giro lingüístico. No los podemos tratar, obviamente, aquí todos.

Tenemos que ir avanzando en los problemas que repasas en tu obra. Vista un poco su enraizamiento en la ilustración y, después, en el debate con la reflexión teórica de los años 70, la tesis que tú tratas de defender, básicamente, en el libro, es que hay una verdad del liberalismo y una verdad opuesta al comunitarismo, aunque tú, al final, te decantarás claramente el lado liberal, sin, por ello, desconocer los momentos de verdad que las críticas comunitaristas albergan. ¿Puedes exponernos cuáles son los pilares de esas críticas y cómo, a su vez, trata de responderlas el planteamiento liberal? Bueno, dentro de ese difícil equilibrio que he dicho de diversidad y universalidad, los comunitaristas y las críticas comunitaristas acentuarían la diversidad y la particularidad.

Aunque el rótulo global comunitarismo abarca cosas, a veces, muy distintas y posiciones políticas tanto conservadoras como progresistas, yo creo que tiene la virtud de señalar que todos los autores que se encuadrarían bajo esa rúbrica reclaman una noción relativamente coherente y densa de comunidad que quieren contraponer a lo que consideran la anomía de las sociedades complejas contemporáneas. La falta de valores comunes de estas sociedades, argumentan, tiene una de sus raíces en el desencarnamiento del sujeto moral que viene de mano del liberalismo, que para ellos es un yo sin atributos, es un yo vacío, es un yo fantasmagórico. El liberalismo pensó, prosiguen estos críticos, que podría articularse la

universalidad del discurso público, un discurso centrado sobre la justicia y no sobre valores morales sustantivos, sobre ideas de bien, pensó que podría articular ese discurso desde la neutralidad de ese discurso con respecto a los mundos de vida reales, a las comunidades en las que los individuos nos socializamos.

Pero esa neutralidad, señalan, es una neutralidad falsa, es una neutralidad imposible, es ineficaz. Conduce solo a principios vacíos, a principios excesivamente abstractos, que nada tiene que ver con los problemas morales a los que nos enfrentamos, de hecho, en la vida pública y en la vida privada. Yo creo que esa es la crítica a la que no le falta, por así decirlo, y como mencionabas tú, su verdad, y lo que yo llamo la verdad del comunitarismo.

Creo que esa verdad es que, básicamente, es que ha puesto en evidencia que es deficiente la autocomprensión que el proyecto moderno liberal tiene de sí mismo. Es decir, en efecto, creo que tienen razón los comunitaristas al señalar que las ideas de libertad, las ideas de justicia, de solidaridad, de tolerancia, que son parte crucial de ese proyecto y el legado ético de la Ilustración, no son ideas neutrales, aunque, y esto es lo que me parece importante, yo creo que no son ideas particularistas, como ellos argumentan. Son, por así decirlo, ideas-valor que se han producido en un proceso histórico, un proceso muchas veces doloroso, un proceso de aprendizaje de modelos de convivencias sociales que reconocen la existencia, y aún el valor, de las diferencias y de los particularismos de mundos de vida diversos y de concepciones distintas del bien.

Si lo vemos así, el legado ético del liberalismo no se reduce sólo a la propuesta de un modelo social neutral abstracto, una especie de Estado por encima de la vida social real. No sería un modelo social abstracto con respecto a los individuos y las comunidades. No sería un modelo que pudiéramos reconstruir filosóficamente como una abstracción o una formalización de esos mundos, como si de una operación matemática de sacar el mínimo común se tratara.

Sería, más bien, la verdad, el liberalismo, la manera de comprender el liberalismo, en que radicaría en que la construcción de un orden social que se reconoce internamente pluralista requiere que los sujetos, cada uno de nosotros, y los sujetos de las sociedades democráticas, adoptemos ante nuestros propios mundos de vida una actitud de carácter reflexivo. Eso yo creo que es el núcleo de la propuesta teórica que subyace a Habermas y a Rawls. El yo del pensamiento liberal, que muchas veces, ciertamente, se ha pensado como un yo abstracto, un yo sin atributos, un yo desencarnado, sería, más bien, un yo reflexivo, es decir, referido a sus contextos de socialización y a su mundo de vida moral de una manera reflexiva, no inmediata.

Visto así el problema, la respuesta del liberalismo al comunitarismo sería, más bien, que una noción demasiado homogénea y demasiado densa de comunidad desconoce la pluralidad real de los mundos de vida morales de las sociedades complejas en las que vivimos y, sobre todo, y esto es lo importante, que el comunitarismo supone una noción no reflexiva del sujeto moral en la que éste se encuentra vinculado sin distancias a su contexto normativo, es fruto inmediato de su mundo inmediato de socialización. La verdad, el liberalismo, entonces,

radicaría en señalar que el que nos socialicemos en un mundo de vida dado, donde nacemos, donde nos educamos, el hecho de que existan normas que seguimos y valores que suscribimos y que no podemos no suscribir, no garantiza que ese mundo, esas normas y esos valores, sean válidos por el mero hecho de su facticidad, de que existan. Un sujeto moral reflexivo puede siempre someter a crítica su vida moral y puede hacerlo, sobre todo, porque ha aprendido, y es un aprendizaje histórico, y por decirlo, por ejemplo, con una frase de Montaigne, que la extrañeza que podemos pensar o sentir ante un mundo de vida distinto al nuestro se revierte sobre nosotros mismos, y que lo que somos puede, por lo tanto, y debe siempre ser criticado y ser justificado.

Toda norma que seguimos debe siempre ser pensada desde su posible validez, y ese juicio es el que ejercitamos cuando, de una manera reflexiva, adoptamos, como diría Jarmas, una posición hipotética ante nuestro entramado moral. En todo caso, dentro de esa polémica, me gustaría que precisaras el sentido que toma el término liberal, porque, como en nuestra sociedad se habla mucho del auge del neoliberalismo, quizás, si no precisamos el término, se van a provocar algunas confusiones que yo creo que conviene despejar. Claro, el término liberal siempre ha sido un término confuso y confundente, pero tendríamos que recordar de entrada que fue la denominación de una posición política que se enfrentaba al antiguo régimen, ante los serviles, es decir, que es un término que estaba cargado de un potencial ético y político emancipador que, probablemente, en nuestro discurso cotidiano se ha desvanecido.

La historia ulterior del término liberal ha venido marcada por la oposición entre individualismo, incluso egoísmo, y la cooperación o la solidaridad, la fraternidad. Parece como si los liberales fueran individualistas y egoístas frente a los comunitaristas o que ponen en primer plano los elementos de la solidaridad. Yo creo que las críticas del republicanismo radical, del socialismo democrático, de las diversas maneras de socialismo a lo largo del siglo pasado y el presente siglo han puesto de relieve esta tensión entre el individuo y la comunidad.

Y el término neoliberalismo está cargado, más bien, de esta tensión. El término neoliberalismo parece, más bien, una teoría política, más bien, es una teoría de carácter económico que, en el siglo XX, ha cogido el lastre de pivotar solo sobre los individuos aislados frente a los vínculos de la solidaridad. Y, ciertamente, hoy, nuestra acepción del término neoliberal más bien parece suscribir posiciones de carácter económico de políticas neoliberales contemporáneas, en sentido estricto.

Pero, por ejemplo, en Estados Unidos, donde el término no ha tenido esa historia, todavía se llaman liberales los que, con el viejo sentido de la palabra, participarían de la perspectiva del republicanismo cívico y que, para nosotros, en la traducción sería algo así como socialdemócratas, incluso socialdemócratas radicales. Pero yo creo que habría que resistirse a la desviación economicista del término liberal y mantener todavía ese componente, en cierto sentido, tardo ilustrado, de liberal que se opone al antiguo régimen, de liberal que, en cierto sentido, propone una perspectiva del republicanismo cívico al que no le faltan elementos de carácter comunitario, no le faltan perspectivas de carácter solidario. Así Ronald Dworkin, uno

de los autores, quizá uno de los más interesantes en el planteamiento del pensamiento liberal contemporáneo en términos de filosofía política, habla de una comunidad liberal en este intento de reconstruir el pensamiento cívico.

Sí, precisamente, yo creo que uno de los elementos interesantes del libro, o más interesantes es justamente, tu intento por traducir a nomenclatura europea una problemática, en principio, norteamericana, canadiense y estadounidense. Y, en ese sentido, me parece muy importante esa recuperación de la noción de liberal, que nosotros tenemos más politizada en un espectro más derechista, mientras que en Estados Unidos los liberales son lo que nosotros llamaríamos de izquierdas. En ese sentido, yo creo que es muy importante ese esfuerzo, porque si no, al importar problemáticas de un contexto exterior, pues al final se producen unas anfibologías terminológicas más complejas.

Sí, exactamente. Ese sería el interés, quizá, de efectivamente situar los problemas dentro de las tradiciones en las que vienen vehiculados. De todas maneras, la relación con la tradición es una relación que hoy se nos presenta también problemática.

En el capítulo que dedicas a McIntyre, en el que te dedicas, sobre todo, a sus últimos estudios, pues su famoso Tras la virtud, ya lo viste en tu KB Aristóteles, insistes en que la reivindicación de la tradición que propone McIntyre no puede, sin embargo, dejar de ser una reivindicación ya en sí misma ilustrada. De alguna forma, el debate se había dado ya entregada a Mary Havermas y, más recientemente, entre McCarthy y Derrida, aunque las correlaciones no sean exactas. ¿Cómo piensas que pueden articularse, entonces, recurso a la tradición y reflexividad crítica? Antes decíamos que yo pensaba que la verdad del liberalismo radicaba en una idea reflexiva del sujeto moral y de las instituciones sociales.

Frente a esa reflexividad, Alice de McIntyre, en sus últimas obras, ha querido reclamar el privilegio sustantivo de una tradición. No creo que quepa negar el hecho de que pertenecemos a tradiciones en las que nos socializamos y de las que pensamos. No ese es el problema.

Pero lo que creo que es necesario es añadir, a renglón seguido, que también, de hecho, nuestra tradición es un entrelazamiento de diversidades y que, por ello, de hecho ya, tenemos una actitud reflexiva ante nuestra propia tradición. Por decirlo en breve, nuestra tradición es una tradición reflexiva que nos sitúa de manera no tradicional ante la tradición a la que pertenecemos. Podemos someter a crítica muchos de los valores de esa tradición, y, de hecho, lo hacemos, y lo podemos hacer porque podemos comprender su génesis social y su funcionalidad histórica en un momento dado.

Y lo podemos hacer porque podemos adoptar, ante esos valores de esta tradición, una actitud de análisis, de observación, en actitud de tercera persona. Y es una actitud que los describe, esos valores, y los explica. Y, a la vez, podemos juzgarlos en actitud de primera persona y es una actitud hipotética, como antes decía.

Podemos pensar que quizá no sean válidos o no. Los podemos someter a crítica de contraste

con otros valores reales o posibles. Podemos imaginar ordenamientos sociales de carácter alternativo.

Y, entonces, todo ello puede hacerse precisamente porque pertenecemos a una tradición intelectual que nos ha permitido hacerlo –eso es obvio–, pero porque es una tradición en ella misma crítica y una tradición en ella misma reflexiva. Y no es esa la idea de tradición de MacIntyre, una idea que, por otra parte, me parece, como trato de decir en el libro, apolítica y contradictoria. Es una idea confusa y que, inicialmente, tiene un sentido epistemológico que puede ser importante, como el que acabo de mencionar, pero que, por un análisis teórico que me parece confuso y contradictorio, se acaba convirtiendo en el reclamo de una tradición sustantiva en concreto, la tradición aristotélico-tomista.

No es esa la tradición, la noción de tradición que yo quisiera suscribir. Yo creo que, de hecho, nuestra tradición nos ha colocado ya reflexivamente ante sus mismos valores. Bueno, pues no nos cabe sino invitar a Carlos Tievo a otro programa, porque, efectivamente, los temas que trata de discutir en el libro nos dan, por lo menos, para poderlos comentar otro día.

Y a ustedes, que nos han estado siguiendo, buenas noches, y esperamos poder seguir comentando este libro en la semana próxima. Muchas gracias. Bueno, pues fuera de tiempo ya, gracias a Carlos Tievo y a Carlos Gómez, que van a acompañarnos de nuevo la próxima semana para seguir hablando del libro de Tievo, Los límites de la comunidad.

Nada más, hasta el próximo miércoles a la misma hora.